

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH'TE BAĞIŞLAMANIN OLANAĞI ÜZERİNE

Sengün Meltem ACAR*

ÖZET

Bu çalışma, Vladimir Jankélévitch'in bağışlama düşüncesini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle bağışlama düşüncesinin metafizik dayanakları ele alınarak Jankélévitch'in "ilk felsefe" anlayışı açıklanmaya çalışılmaktadır. Ardından, Jankélévitch'in gerçek bağışlamadan söz edebilmenin yolu olarak gördüğü sözde bağışlamalara yer verilmekte, söz konusu yaklaşımların neden gerçek bağışlama anlamına gelemeyeceği ortaya konduktan sonra ise saf bağışlamanın olanağı tartışılmaktadır. Çalışma, Derrida'nın Jankélévitch'e yönelttiği eleştiriler ve bu eleştirilerin değerlendirilmesiyle son bulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Vladimir Jankélévitch, Neredeyse hiç, Sözde Bağışlama, Saf Bağışlama, Kötülük

(On The Possibility of Forgiveness in Vladimir Jankélévitch)

ABSTRACT

This study aims to reveal an outline of Vladimir Jankélévitch's idea of forgiveness. Accordingly, by dealing with the metaphysical foundations of forgiveness, Jankélévitch's reflections on "first philosophy" will be scrutinized. Since Jankélévitch thinks that true forgiveness can only be understood through pseudo-forgivenesses; these will be discussed and will be tried to explain why they cannot be regarded as true forgiveness, followed by a discussion on the possibility of pure forgiveness. The final section includes Derrida's critiques on Jankélévitch and an assessment of his commentaries as concluding remarks.

Keywords: Vladimir Jankélévitch, Almost nothing, Pseudo-forgiveness, Pure Forgiveness, Wickedness

* Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2016 Güz, sayı: 22, s. 207-226
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

“Ben, yirminci yüzyılın aksine, düşüncelerimin tutkuyla tartışılacağı yirmi birinci yüzyıl için yazıyorum.”¹ Bir umudun olduğu kadar hayal kırıklığının da ifadesi olan bu cümle, Çağdaş Fransız Felsefesinin düşünsel mimarlarından Vladimir Jankélévitch'e (1903-1985) aittir. *École Normale Supérieure*'de Bergson'un öğrencisi olmuş, agregasyonda* birincilik almış ve Sorbonne'da ahlak felsefesi kürsüsünde yirmi altı yıl akademisyen olarak çalışmış bu parlak isim neden böyle bir cümle kurmuş, daha doğrusu düşünceleri neden yankı bulmamıştır? Bu soruya verilen yanıtlardan biri, Jankélévitch'in epistemoloji ya da ontoloji gibi “ciddi” felsefi problemler yerine, o dönem pek de revaçta olmayan ahlak felsefesiyle ilgilenmesi, felsefi çalışmalarının asıl ilgisini etiğin oluşturmasıdır.² Aristoteles'in “erdem bilmek değil iyi olmak” düsturunu onaylarcasına düşüncelerini pratik yaşama perçinleyen Jankélévitch, metafizikten müziğe tüm felsefi çalışmalarında eylemi temele almakla, yaşamın kendisini esas alan bir duruşa sahip olduğunu göstermektedir.** Herhangi bir felsefi ekole dâhil olmamasının yanı sıra İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'daki popüler meslektaşlarının ona karşı tutumu da, Jankélévitch'in yukarıda anılan ifadesini haklı ve kuşkusuz daha anlaşılır kılan diğer nedenler olarak görülebilir. Yazıları *Esprit*, *Les Temps Modern* gibi dönemin en itibarlı felsefe dergilerince çoğunlukla reddedilen Jankélévitch çalışmalarını yayımlatmakta zorlanmış, Fransız entelijansiyasının dışında bırakıldığı kadar orada kalmayı tercih de etmiştir. “Şu an Fransa'da yalnızca sürülere yer var: Marksistlere, Katoliklere, Varoluşçulara. Bense hiçbir cemaatten değilim”³ sözleri, çağının gerçekliğine en çok dokunan isimlerden Jankélévitch'in, yaşadığı yüzyıla neden teğet geçtiğini düşündüğünü açıklar niteliktedir.

Savaş tanıklık eden pek çok düşünür gibi Jankélévitch de savaş sırasında ve sonrasında yaşananlardan fazlasıyla etkilenmiştir. Özellikle Almanya'da o dönem yürürlükte olan yasa gereğince Nazilerin işlediği savaş

¹ Andrew Kelley, “Translator's Introduction”, *Forgiveness*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. xiii.

* Agregasyon, Fransa'da lise ve/veya üniversitede öğretmenlik yapabilmek için farklı alanlarda düzenlenen, üniversite mezunlarının girdiği zor ve itibarlı bir sınavdır.

² Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2006, s.70

** Rus asıllı Yahudi bir göçmen aileden gelen Jankélévitch felsefeyi salt bir refleksiyon değil, eylem olarak gördüğünü yaşamıyla da ortaya koymuştur. Nazilerin Fransa'yı işgalinin ardından diğer Yahudiler gibi Fransız vatandaşlığından ve işinden çıkarılan Jankélévitch, savaş sırasında Fransız direniş hareketine katılmış, çağının entelektüellerinin savaş dönemindeki suskunluğuna tepkiyle yaklaşarak, dünyada olup bitenleri felsefi bir incelemeye tabi tutmayı kendi ödevi gördüğü kadar felsefenin de daimi ödevi olarak görmüştür.

³ Andrew Kelley, “Translator's Introduction”, ss. xi-xii.

suçlarının 8 Mayıs 1965'te zamanaşımına uğrayacak olması, Jankélévitch'in "bağışlama" sorununa ayrıntılı olarak eğilmesine neden olmuştur.* Konu hakkındaki ilk yazısı, 3 Ocak 1965'te *Le Monde* gazetesinin okur köşesinde yayımlanan öfke dolu, bir sayfalık bir mektuptur. Bu mektupta dile getirilenleri ayrıntılandığı *L'imprescriptible* (Zamanaşımına Uğramayan) başlıklı makalesi aynı yıl içinde yayımlanır. Bu makalenin daha genişletilmiş bir versiyonu olan *Pardoner?* (Bağışlamak mı?) başlıklı çalışması ise 1971'de ilave iki konuşma metni ve diğer bir makalesiyle (*Dans L'Honneur et La Dignité- Onur ve Saygınlık İçinde*) birleştirilerek yayınevi tarafından yine ilk makalesinin ismiyle, *L'imprescriptible*, bir kitapçık olarak yayımlanır. Bununla birlikte, bağışlama konusundaki daha kapsamlı ve tamamen felsefi olduğunu belirttiği çalışması, 1967'de yayımlanan kitabı *Le Pardon*'dur (Bağışlama).**

Söz konusu metinler ışığında Jankélévitch'in bağışlama düşüncesini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmanın hareket noktasını, bağışlamanın anlaşılmasına yardımcı olacak metafizik arka plan oluşturmaktadır. Jankélévitch'in an, yaratılış, eylem gibi kavramlar üzerine kurulu, Plotinos ve Bergsoncu temalarla karşılaşılacak metafiziği, hem felsefesinin merkezini oluşturan etiğin hem de Kierkegaardcı bir sıçrayışı anımsatan bağışlamanın tartışılma olanağına temel teşkil etmektedir. Jankélévitch metafiziğine kısaca değindikten sonra, bu metafiziğin öngördüğü şekliyle bağışlamaya ilişkin negatif yaklaşımı ele alan bölümde, Jankélévitch'in "sözde bağışlama" olarak adlandırdığı bakış açıları ele alınmaktadır. Son olarak da, "ölüm kamplarında ölen bağışlamanın" olanağı, Derrida'nın Jankélévitch'e yönelik eleştirileri de göz önünde bulundurularak tartışılmaktadır.

İlk Felsefe: Neredeyse Hiç

Jankélévitch, pek çok açıdan hocası Bergson'dan etkilenmiş olup, bu etkinin en tutkulu yansıması, Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda sıklıkla dile getirdiği "Ne söylediklerini dinleme, ne yaptıklarına bak" ifadesinde somutlaşan anlayışı benimsemesinde kendini gösterir. Bergson'un bu sözlerinde dile gelenin yalnızca yaşam deneyimine ilişkin bir bağlılık değil,

* 1964 yılında Federal Alman Hükümetinin savaş suçlarının zamanaşımına uğrayacağını ilan etmesinin ardından konu uluslararası hukukun önemli bir tartışması haline gelmiş, aynı yıl Fransa'da savaş suçlarının yargılanmasında öngörülen değişikliklerle birlikte zamanaşımı uygulamasına son verilmiştir.

** Jankélévitch'in *Le Pardon* ve *L'imprescriptible* metinlerinin İngilizce çevirilerinden yararlandığım için, bu çalışmalardan söz edilen bölümlerde söz konusu çalışmaların referansları *Forgiveness* ve *Should We Pardon Them?* olarak kullanılacaktır.

bunun çok ötesinde bir dile getirilemezlik olduğunu düşünen Jankélévitch, tıpkı özgürlük, sevgi, müzik gibi hayatta en önemli ve değerli şeylerin eylemi gerektirdiğini, bunların eylemde ortaya çıktığını ileri sürer.⁴ İnsanın yapılması gerekenleri söyleyenlerden değil, yapanlardan ilham aldığı; eylemin gücünün unutulmasının, özgürlüğün önündeki en büyük engel olduğunu düşünen Jankélévitch'e göre felsefe, hatta ilk felsefe de söz konusu durumdan bağımsız değildir.

Jankélévitch'in *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du "presque"* de (İlk Felsefe: Bir "neredeyse" felsefesine giriş) ortaya koyduğu metafizik anlayışı ya da ilk felsefeyi ele alırken onun yaptığı gibi konuya negatif bir yaklaşımla başlamak, düşüncelerini takip etmeyi kolaylaştırabilir. Jankélévitch'e göre felsefe tarihinde karşımıza çıkan ilk felsefeler çoğunlukla "hatalı ilk felsefe"lerdir.⁵ Kaynağını Parmenides'ten alan ve ilkçağdan itibaren pek çok örneğiyle karşılaşılan bu anlayışta, farklı adlandırmalarla ortaya konmakla birlikte bir öz arayışı göze çarpar. Jankélévitch, Leibniz'in "Neden hiçbir şey yerine bir şey var?" sorusuyla farklı bir köken sorgulamasına girişmek istemesini, bu bakış açısını aşmaya yönelik en önemli girişimlerden biri olarak değerlendirir; ancak onun da ortaya koyduğu rasyonel sonsuzluk anlayışıyla aslında sorgulanması gereken kökeni gizlediğini ve bu önemli sorunun üstesinden gelemediğini düşünür. Dolayısıyla, kendini ilk felsefe olarak konumlandıran felsefelerin aslında "ikinci felsefe" olduğunu ileri süren Jankélévitch bir de "üçüncü felsefe"den söz ederek varoluş ve varlık felsefelerini bu kategoride değerlendirir. Bu "üç felsefe", Jankélévitch metafiziğinde birbirlerinden niteliksel bakımdan farklı olmasına karşın birbirleriyle ilişkili varlık alanlarına ve bu alanlara ilişkin bilgi türlerine karşılık gelir. Varoluş ve varlık felsefeleri olarak adlandırılan üçüncü felsefe, empirik varlık alanına karşılık gelen ve bilgisi algılama yoluyla edinilen düzlemdir. Hatalı ilk felsefe ya da ikinci felsefe; özün, düzenin ve zorunluluğun yerine işaret eden metaempirik alan olarak adlandırılır ve bu alanın bilgisi akıl yoluyla edinilir. Yaratılış ve eylemin söz konusu olduğu ilk felsefe ya da metamantıksal alan ise, bilgisine sezgiyle ulaşılan, dile getirilemeyen "neredeyse hiç" (presque rien) alanıdır.⁶

⁴ Vladimir Jankélévitch, "Do Not Listen to What They Say, Look at What They Do" (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, s. 549.

⁵ Jean Wahl, "La Philosophie Première de V. Jankélévitch", *Revue de Métaphysique et de Morale*, No1/2, 1955, s. 161.

⁶ Aaron T. Looney, *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015, s.15.

Görünüş alanını ifade eden empirik düzlem, insanın şimdi ve burada algıladıklarından oluşmasıyla, her şeyden önce bir sınırlılığa işaret eder. Görünüşle sınırlı alanda elde edilen bilgi algılamaya bağlı olduğu için, bu alanda elde edilen deneyim de bütünsellikten yoksun, parçalı ve görelidir. Görünenlerden hareketle özlere ulaşmanın söz konusu olmadığını düşünen Jankélévitch'e göre görünüş, hakikate ilişkin bilgi elde etmeye olanak tanımadığı gibi, görünenlerin bütünlüğünü verme konusunda da yetersizdir.⁷ Dolayısıyla bu alana ilişkin bütünsel bilgi elde edebilmek, empirik alanın ötesine, metaempirik alana geçmekle olanaklı olur. Fakat metaempirik düzlem, empirik düzlemde "tamamen başka" (tout autre)* olan bir alana işaret ettiği için söz konusu geçiş empirik düzlemde hareketle ve akıl yoluyla gerçekleşen bir yükselmeyi ifade etmez. Metaempirik düzlem, şimdi ve burada olanın bakış açısını ifade eden "nerede" ve "ne zaman" sorularının terk edilerek, tamamen başka bir sorunun, "nasıl" sorusunun alanına geçilen yerdir.⁸ Görünüş alanının düzensizliğinden rasyonalitenin düzenine geçilen bu alan, deneyimi anlaşılır kılan ilkelerin, evrensel doğrulukların ve zorunluluğun alanıdır.

Jankélévitch'in yapmış olduğu üçlü sınıflandırmanın ortasında yer alan metaempirik düzlem, empirik düzlem ile metamantıksal düzlem arasında yer alan bir dolayım işaret eder.⁹ Somut gerçeklik alanının bir uzantısı olmaktan ziyade kendi kendini konumlandıran bir eşik olarak düşünülebilecek bu logos düzlemi, empirik alanı düzenleyip bilinir kılar. Metaempirik düzlem, ezeli ebedi doğrulukların, ahlakın ve zorunluluğun alanı oluşuyla her ne kadar akla Platon'un idealar dünyasını getirse de, Jankélévitch'e göre Platon'un idealar dünyası görünenlerden "tamamen başka" olmayan ve doğruluğu bir biçimde görünenlerle ilişkisinde açılan bir dünyadır. Metaempirik alan ise görünüş dünyasının düşünsel belirleyicisi olmakla birlikte, Jankélévitch, iki alan arasında ontolojik bir bağın bulunmadığını ileri sürerek Platon ile farkının altını çizerek.¹⁰

⁷ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du "presque"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954. s. 3.

* Jankélévitch felsefesinde önemli bir yer tutan "tamamen başka" düşüncesi, Jankélévitch'in Levinas'la paylaştığı kökensel bir aşkınlık anlayışına işaret eder.

⁸ Jean Wahl, "La Philosophie Première de V. Jankélévitch", *Revue de Métaphysique et de Morale*, No1/2, 1955, s. 173.

⁹ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du "presque"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, s. 88.

¹⁰ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du "presque"*, s. 14.

Metaempirik alanın empirik alandan “tamamen başka” olması gibi, metamantıksal alan da metaempirik alandan “tamamen başka”, hatta iki kez başka, mutlak olarak başkadır.¹¹ Empirik alanın düzensizliğinin ve metaempirik alanın düzeninin ötesinde yer alan bu düzlem, kendisi ne düzensizlik ne düzen olan, fakat iki alana da kaynak teşkil eden ve Jankélévitch’in ilk felsefe olarak gördüğü aşkınlık düzlemidir. Tıpkı Plotinos’un “Bir”i gibi kavramsal düşüncenin ve varlığa yüklenebilecek tüm niteliklerin ötesine geçen metamantıksal alan, bir *epekeina* oluşuyla anlamayı da aşar.¹² Bu alana ait bilgi olarak sezgiden söz eden Jankélévitch, sezginin ise diğer alanlardaki gibi bir bilgi oluşturmadığını, zira aşkınlıkta “neliğin” (quiddité) değil, “bu oluş”un (quoddité) söz konusu olduğunu belirtir.¹³ Jankélévitch’e göre kavramsal dünyaya ait neliğin ötesine sistematik bir geçişle bu alanı bilmek olanaklı olmamasına karşın, sezgi bir “an” (instant) için öte olana, “bu oluş”un gizemine tanıklık etmeyi sağlayabilir. Tanıklığı olanaklı kılan, insanın zamansal bir varlık olarak yaşam deneyimlerinin yer aldığı “süre”yi olduğu gibi, bu ardışıklıkta kırıma yaratan ve daima bir başlangıca işaret eden “an”ı da deneyimleyebilmesidir. Kavrayışın ve dile getirilebilirliğin ötesine geçen, başka bir deyişle sezgiye bir an içinde verilip ondan geri alınan ise, “neredeyse hiç” tir (presque rien).

Daha çok Derrida aracılığıyla tanınan ikili düşünme mantığına meydan okuyuş ve salınım düşüncesi, Jankélévitch’in “neredeyse hiç”inde de karşımıza çıkar. Bir *tertium quid* olarak var olma ve olmamanın, başlamanın ve sona ermenin birlikteliğine işaret eden “neredeyse hiç”in kendisi ne varlıktır ne yokluk. O, sezginin eşlik ettiği ve kendisi yaratılış olan an içerisinde konumlanan bir kendi (ipse), kendinden başka (alius) olan bir kendidir.¹⁴ Jankélévitch felsefesinde varolmak dâhil bütün niteliklerden bağımsız bir yaratmayı ifade eden bu saf edim, sevginin gücüne sahiptir.¹⁵ Sevginin yaratmadan, yaratımın da sevgiden bağımsız görülemeyeceği düşüncesi, Jankélévitch’in metamantıksal alanı “iyi” ile ilişkilendirdiğini gösterir, zira sevgi iyiliğin gerçekleşme şeklidir.

¹¹ Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du “presque”*, s. 30

¹² Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du “presque”*, s. 34.

¹³ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954. ss. 16-17.

¹⁴ Aaron T. Looney, *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015, s. 24.

¹⁵ Jean Wahl, “La Philosophie Première de V. Jankélévitch”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No1/2, 1955, s. 182.

İlk felsefenin bir yaratma ve eylem felsefesi olması, metafiziğin etikle doğrudan ilişkisine işaret ettiği gibi, Jankélévitch'in her şeyden önce eyleyen bir varlık olarak gördüğü insanın farklı erdemlere sahip olduğuna da işaret eder. İnsan sürenin ve ânın birleşimi olduğu için hem zaman içerisinde edinip geliştirebildiği hem de bir yaratım olarak ortaya koyabildiği erdemlere sahiptir.¹⁶ İnsanın sevebilmesi ve yaratma edimini gerçekleştirebilmesi, Jankélévitch'in Tanrı olarak adlandırdığı saf yaratma ediminin insanda sürdüğünün göstergesidir. Her ne kadar Tanrısal yaratmadan farklı olsa da, insanın, zamansallığına bağlı öğrenmelerinin ve rasyonalitesinin ötesine geçerek yaratım mucizesini sahneleyebilme gücü vardır. Başka bir deyişle insan adil olmayı, dostluğu, sadakati öğrenebilmenin yanı sıra, bunlardan daha değerli olan cesareti, sevgiyi ya da yardımseverliği de gösterebilmekte; eylemiyle özgürleşirken değere gerçek değerini kazandırabilmektedir. Bununla birlikte ânın "neredeyse hiç"liğinde beliren yaratma edimi, insanın zamanla elde ettiği erdemlerden farklı olarak her seferinde yeni baştan başlamasını, kişinin kendisini her bir eylemde tekrar tekrar ortaya koymasını gerektirir.

Negatif Yaklaşım ve Sözde Bağışlamalar

Jankélévitch'e göre zorlu ve kavranamaz yaratma edimlerinden biri de, insanın sınır deneyimine işaret eden bağışlama ile ilgilidir.¹⁷ Bağışlamanın bir sınır deneyimi olduğunu söylemek, öncelikle bu edimin bir olanaklılık-olanaksızlık salınımında açığa çıkabileceğini ileri sürmektir. İnsan her ne kadar çoğunlukla yüzü kendine dönük, yani kendi ilgi ve çıkarları doğrultusunda yaşayan bir varlık olsa da, Jankélévitch'in deyişiyle "varlığının azaldığı" anlarda "sevginin çokluğu"nu deneyimleyebilme olanağına da sahiptir.¹⁸ Bu anlamda daha çok bir olanaklılık ufku olarak görülen "saf bağışlama", insanın insani olanın ötesine bir an için bile olsa geçebilmesini ifade ederken, bir yandan da söz konusu geçişin daimi bir kazanım olmadığı gösterir.

Bir bilinç nesnesine dönüştürülemeyen, canlılığı ve enerjisi rasyonalitenin sınırlarının dışına çıkan bağışlamanın, saflığı ölçüsünde tanımlanabilmekten uzaklaşacağını belirten Jankélévitch'e göre konuya

¹⁶ Andrew Kelley, "Translator's Introduction", *Forgiveness*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. xviii.

¹⁷ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 1.

¹⁸ Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la Morale*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, s. 150.

yaklaşabilmenin tek yolu negatif felsefeden geçer.¹⁹ Bağışlamanın ele geçmezliği, başka bir deyişle bağışlamanın “neliği”nden söz edilememesi, Jankélévitch’in bağışlamayı ele alırken öncelikle onun ne olmadığından hareket etmesinin temel nedenini oluşturur. Bununla birlikte, bağışlamanın tartışılabilme zeminini oluşturan bazı temel belirlenimlerden söz edilebilir. Her şeyden önce bağışlamanın konu olabilmesi “kötü” bir eylemin varlığından, dolayısıyla eylemi gerçekleştiren ve bu eyleme maruz kalan kişi veya kişilerden söz etmek anlamına gelir. “Neredeyse hiç” olan ve zamansal akışın yalnızca bir ânında gerçekleşen bağışlama, failin gerçekleştirdiği kötülük karşısında kendi varlığını azaltarak sevgiyi çoğaltan bir kişinin, özgürce kötülüğü seçen kişiyle bir ilişki kurmasını ifade eder. Jankélévitch, gerçek bir bağışlamadan söz edebilmeyi olanaklı kılan bu özellikleri *Forgiveness*’ta şu cümlelerle özetler: “Gerçek bağışlama, tarihsel sürecin belli bir ânında meydana gelen belirgin bir olaydır. Tüm meşruiyetin sınırında bulunan gerçek bağışlama, mağdurun faile lütettiği bir armağandır. Gerçek bağışlama, bir başkası ile kurulan kişisel bir ilişkidir.”²⁰

Jankélévitch bağışlamanın zeminini ortaya koyduktan sonra, sözde bağışlama olarak gördüğü üç durumu açıklamaya ve yukarıdaki ölçütler doğrultusunda değerlendirmeye başlar. Farklı nedenlerle gerçek bir bağışlamaya karşılık gelmemesine karşın bağışlama olarak adlandırılabilen bu üç durum; unutmayı da kapsayan zamanın bozucu etkisi (l’usure temporelle), anlama temelinde düşünülen mazur görme (l’excuse intellectuelle) ve tasfiye (liquidation) olarak adlandırılan geçmişle bir vedalaşmaya işaret eder. Şimdi, Jankélévitch’in ayrıntılı olarak incelediği bu durumlara ana hatlarıyla göz atalım.

a) Zamanın Bozucu Etkisi

Çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere, Jankélévitch’in bağışlama konusunu ele almasına neden olan temel motivasyon, Nazilerin işlediği suçların zamanaşımına uğraması ile ilgili tartışmalardır. İşlenen suçun ve yapılan kötülüğün üzerinden belirli bir zaman geçmesinin suçu veya kötülüğü ortadan kaldırmaya yetmeyeceğinin yanı sıra, söz konusu durum için bir zaman süresi varsaymanın da tamamen keyfi olduğunu düşünen Jankélévitch, tepkisini şu sözlerle dile getirir: “Kişinin bir suçluya karşı yirmi yıl kin beslemesi meşru iken, yirmi birinci yılla birlikte o kişi kindar olur!

¹⁹ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 5.

²⁰ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 5.

Bağışlanamaz olan, tamamen yasal biçimde bir günde öylece unutulsun. 1965 Mayısına kadar bağışlanamaz olan 1965 Haziranında birdenbire bitiversin. Gerçekten de bir tarih belirlemek lazım, öyle değil mi? O halde, resmi unutma süresi bu gece yarısı başlıyor. Tam bir maskaralık!”²¹

Zaman, kuşkusuz tek yönlü olarak geleceğe doğru ilerleyişi ve şimdide olanı sürekli geçmişe gönderişiyle yaşananları silikleştirme gücüne, dolayısıyla da teskin edici bir işleve sahiptir. Zamanın bu işleyişini ve oluşun gerçekliğini esas alan Jankélévitch, geleceğe ayrıcalıklı bir yer vermesine karşın, zamanın söz konusu etkisinin, maruz kalınan kötülüğün etkisi ile bir ilişkisi olmadığını düşünür. İnsanlığa karşı işlenen suçlar –örneğin Jankélévitch’in Yahudilerin yalnızca Yahudi oldukları için maruz kaldıklarını belirttiği *ontolojik kötülük*– zamanaşımına uğraması söz konusu olmayan, dolayısıyla zamanın hiçbir biçimde etki edemeyeceği suçlardır.²² Ona göre zaman tamamen nötr bir kategori olarak insanlara ve yaşananlara kayıtsızdır. İlkbaharın iyilere ışıldadığı kadar kötülere de ışıldadığını; çiçeklerin her yerde olduğu gibi Auschwitz’te de yaşanan tüm dehşete rağmen iğrenmeden açmaya devam ettiğini söyleyen Jankélévitch’e göre zaman değerlerden, değerler de zamandan bağımsızdır.²³ Zaman içinde kişi acısına alışsa da zamanın geçişi maruz kalınan kötülüğü orantısız olarak azaltmak şöyle dursun, kişinin öfkesini daha da arttırabilir. Dolayısıyla Jankélévitch’in “çift taraflı bir kılıç”²⁴ olarak adlandırdığı zamana eşlik eden daima unutma değil, bazen de giderek büyüyen bir nefrettir.

Zamanın bozucu etkisine ve unutmanın bağışlama ile ilgisine işaret eden bu sözde bağışlama, Jankélévitch’in gerçek bağışlamanın özellikleri olarak ortaya koyduğu ve temelleri ayrı bir tartışmanın konusu olabilecek ölçütlerin hiçbirini karşılamamaktadır. İlkın, açıkça görüldüğü üzere, zamanın bozucu ve silici etkisini kötülüğün ortadan kalkması ile ilişkilendirmek, bağışlamayı “an” içerisinde meydana gelen bir olay olmaktan çıkarıp, “süre”ye ait bir erdeme dönüştürme çabasını ifade eder. Oysa geçen zamanın çokluğu yani niceliği, bütünsel bir niyeti ifade eden bağışlamanın niteliği ile örtüşmemektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan durum, yalnızca anda meydana gelebilecek bağışlamanın tamamen yeni bir başlangıç oluşturabilme gücünden yoksundur. Eylemin etkilerinin zayıflaması veya

²¹ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 35.

²² Vladimir Jankélévitch, “Should We Pardon Them?” (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, s. 556.

²³ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 38.

²⁴ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 29.

tamamen kaybolması umudunu taşıyan bu anlayış, birbiri ile ilintili diğer iki ölçütten de uzaktır. Bağışlamanın faile ancak ve ancak mağdur tarafından verilebileceği düşüncesini hatırlarsak, zamanın akışına bırakma olarak görülen bağışlama düşüncesinde fail ile mağdur arasındaki kişisel ilişkinin ve Jankélévitch'in bir koşul olarak ortaya koyduğu doğrudanlığın koptuğunu görürüz.* Bağışlamanın, kendisi nötr olan zaman tarafından değil, ancak kötülüğe maruz kalan tarafından lütfedilebilecek bir armağan olması, zaman perspektifli yaklaşımda bu ölçütlerin de karşılanamadığını gösterir. Bütün bunların yanı sıra, Jankélévitch'e göre unutmaya direnerek öfkeyi zamana karşı koruma gerekliliğinin daha da önemli başka bir nedeni, kötülüğe duyulan nefreti hatırlamanın, saf sevginin yansıması olan gerçek bağışlama için zorunlu olmasıdır.²⁵

216

b) Anlama ve Mazur Görme

Jankélévitch'e göre bir diğer yaygın sözde bağışlama, eylemi anlama temelinde ortaya çıkan mazur görmedir. Zamanın bozucu etkisi ve unutmada failin işlediği kötülük yok sayılmaksızın geçmişin artık bir kenara bırakılması düşüncesi egemenken, mazur görmenin en belirgin özelliği, kötülüğün faile ait bir durum olarak değerlendirilmemesidir.²⁶ Mazur görmenin de iki farklı şekli bulunduğunu belirten Jankélévitch'in "tamamen mazur görme" olarak adlandırdığı durumda kötülük bütünüyle yok sayılmakta, "kısmi mazur görme"de ise kötülük tamamen yok sayılmamakla birlikte, insan eylemlerinin karmaşık yapısı nedeniyle fail yine kötülüğün sorumluluğunu üstlenmemektedir.²⁷ Bağışlamanın ancak kötülük karşısında, yani bağışlanamaz olan söz konusu olduğunda olanaklı olabileceğini düşünen Jankélévitch, mazur görmenin, her iki durumda da kötülüğü devre dışı bırakması nedeniyle, gerçek bir bağışlama olarak görülemeyeceğini ileri sürer.

* Jankélévitch'e göre bağışlama olarak düşünülmesine karşın mağdurun faille kişisel bir ilişki kurmadığı bir diğer durum da merhamettir (clémence). Merhamet söz konusu olduğunda kişi, kötülüğü, faili tamamen yok sayarak alt eder. Jankélévitch, bunun tıpkı mutlu olduğu için çevresindekilere gülümseyen kişi örneğinde olduğu gibi ilişkisiz bir sevgi olduğunu belirtir. Kısacası, merhamet eden kişinin sevgisinin gerçek bir muhataba yönelik olmaması, bunun gerçek bir bağışlama olamayacağını gösterir (Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, ss. 6-7).

²⁵ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* s. 56.

²⁶ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 58.

²⁷ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, ss. 70-71.

Jankélévitch kötülüğü insan eyleminden ayıran bu bakış açısında kötülüğün dışarıdalığına ait üç farklı açıklama olduğunu belirtir.²⁸ Bu bakış açılarından ilkinde göre kötülük bir karşı ilke ya da aşkın bir varlık olarak düşünülmeyle insani sınırın ve insan iradesinin tamamen dışına konumlandırılır. İnsan eyleminde açığa çıkan kötülükten insanın değil, “şeytan” gibi kişiselleştirilmiş bir varlığın sorumlu olması insan eylemlerini anlaşılır, dolayısıyla mazur görülebilir kılar. Bir başka açıklama, Leibniz felsefesinde olduğu gibi, kötülüğü evrenin genel düzenlenişinin ve işleyişinin bir parçası sayma üzerine kuruludur. Burada da tıpkı ilkinde olduğu gibi doğrudan insana ait bir kötülükten söz etme olanağı yitirilirken, kötü, tek bir kaynağa indirgenmeksizin bütünün bir parçası olarak görülür. Sokrates’ten miras kalan üçüncü görüşe göre ise, kötülük insan iradesine değil, bilgisizliğe bağlı olarak ortaya çıkar. Kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını ileri süren bu anlayış, bilgisizliğin mazur görülebilecek bir eksiklik olduğunu, ortada mutlak bir kötülüğün bulunmadığını iddia eder.

Mazur görmenin tüm biçimlerinde değerlere karşı işlenen bir suçun veya kötülüğün varlığından ziyade, failin söz konusu eylemi neden gerçekleştirdiği üzerine yoğunlaşılır. Yapılan ahlaki yanlışın anlamlandırılma çabasını ifade eden bu yaklaşım, eylemin gerekçelerini –bir anlamda failin hikâyesini– rasyonel çerçevede anlamaya ve açıklamaya çalışır. Fakat en kötüler dâhil olmak üzere herkesin bir hikâyesi olması, yapılan kötülüklerin ve işlenen suçların yükünü hafifleterek bağışlamayı anlamsız hale getirir. Şeytana uymalar, kötü geçen çocukluklar, maddi ve/veya manevi zorluklar, farklı travmalar, “çünkü” ile başlayan cümlelerin peşinden gelen açıklamaları oluşturur. Durum böyle olunca da her şey anlaşılabilir ve bu nedenle mazur görülebilir hale gelir; örneğin “Ölüm Meleği”nin yaptıkları. Zira Josef Mengele’in “bilimsel çalışmaları”nı dahi modern fizyolojiye katkıları bakımından değerlendirenler olmuştur.

Mazur görmenin çoğunlukla hatalı biçimde bağışlama olarak adlandırılmasına neden olan anlayış, “kısmi mazur görme” olarak adlandırılan ve faili tamamen temize çıkarmaktan ziyade kötülüğü derecelendirerek anlamaya çalışan yaklaşımdır. Bu noktada da iki tavır alma söz konusudur: Failin eylemi değerlendirilirken failin bilgisizliğini öne çıkaran müsamahakâr tavır ile bilgisizliğinden çok kötülüğünü ön plana alan katı tavır. Bu bakış açılarından ikisinde de failin eyleminden kısmen de olsa sorumlu olduğu düşünülür. Müsamahakârlar failin “kötü olmaktan

²⁸ Aaron T. Looney, *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015, s. 56.

çok aptal” olduğuna inanırken, katı olanlar failin “aptal olmaktan çok kötü” olduğu iddiasındadırlar. Bu anlayış her ne kadar kötülüğü faille ilişkilendirse de, Jankélévitch’e göre gerçek bir bağışlama olmaktan yine de uzaktır. Özellikle yaptığına kötü olduğunu bilmeme argümanının faili kurban olarak algılamaya kadar gidebileceğini düşünen Jankélévitch, kötülüğün sergilendiği pek çok durumda failerin bu şekilde değerlendirilmesini eleştirir.²⁹

Jankélévitch’e göre mazur görme, farklı nedenlerle olsa da, tıpkı unutmaya gibi gerçek bağışlama için gerekli olduğu belirtilen koşulları karşılayamaz. Anlamayı temele almakla kendisini rasyonel bir hakikat düşüncesine bağlayan ve bu nedenle yalnızca mazur görülebilir olanla sınırlı kalan mazur görme, gerekçelendirilemeyen kötülüğün alanına uzanamamaktadır. Yapılan eylemi “süre” içinde değerlendirip temellendirmeye çalışırken hafifletici nedenleri kavramaya çalışan aklın, “aspirinin ateşi düşürmesi gibi öfkeyi dindireceğinin”³⁰ varsayılması ve adım adım derine inme çabası, gerçek bağışlamada görülen sıçrayışın çok uzağında kalır. Bu anlamda yeni bir başlangıç oluşturabilmeye de olanak tanımayan mazur görmenin tüm bu ölçüp biçme arayışı, adalet düşüncesi ile ilgilidir. Adaletin ise karşılıklılığa işaret ettiğini, bu nedenle de gerçek bir kişiler arası ilişkiden çok üçüncü tekil kişi üzerinden nesnelleştirilen bir evrensellik düzlemi olduğunu düşünen Jankélévitch, bu yaklaşımda mağdurun faili kişisel olarak bağışlamadığını; “masumiyet”in, faile herkesi kapsayan evrensel akıl ilkelerince teslim edildiğini ileri sürer.³¹

c) Tasfiye: Geçmişe Veda Etmek

Üçüncü ve son sözde bağışlama, Jankélévitch’in içlerinde en az felsefi olduğunu belirterek üzerinde daha az durduğu ve “fedakârlıktan yoksun bir bağışlama, anlaşılabilirliğe sahip olmayan bir mazur görme” olarak tanımladığı anlayışı ifade eder.³² Tasfiyede, failin gerçekleştirdiği kötülüğe maruz kalan mağdurun, başa çıkamadığı ve yüzleşmekten kaçındığı geçmişe ait her şeyi ateşe atıp bunlardan kurtulmak istemesi söz konusudur. Bu özelliğiyle zamanın bozucu etkisini hatırlatmasına karşın, tasfiyenin geçmişi yaşanmamış saymayı arzulayan bir tür bastırma, bir yok sayma davranışı oluşu, onu unutmamanın doğallığından ayırır. Tasfiyede mağdurun yaptığı,

²⁹ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 75.

³⁰ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 69.

³¹ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, ss. 68-69.

³² Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 99.

zaman zaman da ondan beklenen, Jankélévitch'in Nazilerle ilgili defterin artık kapatılmasını isteyen *Schluss damit!** ifadesinde dile getirildiğini belirttiği³³ türden bir kapanıştır.

Jankélévitch'e göre kişinin geçmişe veda etmesi, tıpkı gerçek bağışlama gibi, bir an içinde ve bir olay olarak belirir. Tasfiyenin bir olay olarak kişinin yaşamında yeni bir dönem başlatmasına karşın yeni bir yaşam başlattığını ileri sürmek ise olanaklı değildir. Mağdur, mağduriyetine sebep olan kötülük ya da suçla yüzleşmediği, içinde hâlâ geçmişin ve bağışlanmamış olayın etkisini taşıdığı için gerçek anlamda bir başlangıç yapamamaktadır. İçinde taşıdığı acıya katlanamayan ve bundan kurtulamayan kişi, anılarını yok sayarak her şeyi geride bırakmaya çalışır. Bu durum, gerçek bağışlamanın koşulu olan kişisel ilişkinin ve faile lütfedilen iyiliğin tasfiyede söz konusu olamayacağını gösterir. Kişi, anılarına ve geçmişe veda ederken kendisine o olayı hatırlatan her şeyi, en başta da faili geride bırakır. Jankélévitch, bağışlamayı olanaklı kılacak bir yüzleşme yerine faille tüm bağların koparılma istenmesinin, mağdurun faile bahşedeceği lütfu olanaksız kılarken bunun gerçek bağışlamadan ne kadar uzak olduğunu da şu sözlerle dile getirir: “‘Unut artık’ felsefesi, bir felsefe değildir. Bir şeyden nasıl kurtulunacağı da ahlaki bir problem değildir. Her şeyden önce, yapılan kötülük bir ‘ikilem’ değildir. Kötülük bir ‘dert’ değildir. Bir ‘rahatsızlık’ değildir. Günaha ‘iyi geceler’ demek, günaha yönelik bir tavır değildir. Geçmişe veda felsefesi, bağışlamanın kötü bir taklididir.”³⁴

Saf Bağışlamanın Olanağı

Yukarıda sayılan sözde bağışlamalar her ne kadar gerçek bir bağışlamanın gerektirdiği özelliklerden yoksun olsa da, Jankélévitch'e göre bu üç durum, olaya bir son verme anlamında bağışlamayla bir ortaklığa sahiptir.³⁵ İster zamana yenik düşen unutmaya, ister aklın yolunu kutsal gören mazur görme, isterse tüm yaşananların yok sayılması olsun, bunların her birinde geride bırakılmak istenen durum reddedilemez bir gerçekliğe işaret eder. Bu gerçeklik, bir kez olmuş olanın geri döndürülemez (irréversible) ve geri alınamaz (irrévocable) olmasıdır. Derrida'nın, bazı kısımlarını “okumak

* Yeter artık!

³³ Vladimir Jankélévitch, “Should We Pardon Them?” (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, s. 569

³⁴ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 102.

³⁵ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 5.

ya da alıntılanmak bile istemiyorum"³⁶ dediği *Should We Pardon Them?*'in sert üslubu, işte bu gerçeklikten; insan yaşamının bir *hapax** oluşundan ve insanın maruz kaldığı kötülüğün onarılamazlığından kaynaklanır. Jankélévitch bu metinde, Nazilerin Yahudilere uyguladığı zulmün tarihin hiçbir döneminde görülmemiş ve tekrarlanması mümkün olmayan bir kötülük olduğunu, yaşananların hiçbir savaşta ya da şiddet eyleminde yaşananlara benzemediğini ileri sürer. Çoğunlukla Nazi soykırımı ile karşılaştırılması nedeniyle Ermenilerin ölümünü örnek veren Jankélévitch, "aniden patlak veren bir şiddet" olarak adlandırdığı bu olayın, Yahudilerin sistematik ve planlı olarak yok edilmek istenmesine benzemediğini belirtir.³⁷ Ona göre Yahudilere yapılanlarda, hiçbir biçimde açıklanamaz ve bağışlanamaz bir kötülük sahneye çıkmıştır; yaşanmamış sayılamayacak ve asla telafi edilemeyecek bir kötülük. Zaten tam da bu nedenle yaşananların ancak bağışlanması söz konusu olabilir. Yaşanan kötülüğü ve işlenen suçu inkâr etmeden, susmadan ve unutmadan, temiz bir sayfa açmak yalnızca bağışlamanın sebepsiz lütfuyla, bu lütfu kaynak oluşturan sevgiyle olanaklı olabilir. Peki, Jankélévitch Naziler'in bağışlanıp bağışlanmaması konusunda ne düşünüyor? Jankélévitch'in bağışlama ile ilgili iki metninde bu soruya farklı yanıtlar vererek çelişkiye düştüğünü belirten Derrida'nın eleştirisine de temel olan bu sorunun yanıtına bakmadan önce, saf bağışlamanın ne anlama geldiğini biraz ayrıntılandıralım.

Daha önce de sıklıkla belirtildiği üzere bağışlamanın olanaklı olabilmesi ancak bir kötülük ya da suçun varlığı ile mümkündür. Bununla birlikte suçun niteliği, derecesi veya kim tarafından işlendiği, bağışlamanın gerçekleşmesi için bir gerekçe oluşturmaz. Her tür nedenselliği aşan saf bağışlama, bağışlamayı olanaklı kılan sevginin getirdiği iyiliği dahi hesap etmeyen, faili düzeltmeye ya da iyileştirmeye çalışmayan bir eylem olarak düşünülmelidir. Zira bağışlama arkasına bir nedeni aldığında, yani "bir şey için" yapıldığında adeta rüşvete dönüşür ve mazur görmenin sınırlarına kayar.³⁸ Jankélévitch'e göre "bağışlama suçlanan kişiyi ne *masum olduğu için* (bu durumda bağışlama gereksiz olurdu) ne de suçlu olmasına *rağmen* bağışlar; bağışlamanın tek gerçekleşme olanağı, bağışlamada suçlunun *suçlu*

³⁶ Jacques Derrida, *Bağışlamak* (çev. Murat Erşen), MonoKL, İstanbul, 2015, s. 31.

* Jankélévitch'in özellikle edebi metinlerde bir kez geçen sözcükler için kullanılan Yunanca *hapax legomenon*'dan hareketle kullandığı *hapax* sözcüğü, her insanın yaşamının tarihte bir kere varolması durumuna işaret eder.

³⁷ Vladimir Jankélévitch, "Should We Pardon Them?" (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, s. 564.

³⁸ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 112.

olduğu için bağışlanmasıdır.”³⁹ Bu noktada, faili bağışlamanın koşulunun aynı zamanda bağışlamaya engel oluşturmaya ilişkin aporetik bir durum gözlenir. Jankélévitch’in “araç-engel” (l’organe-obstacle) olarak adlandırdığı bu durum, bir şeyin başka bir şeye olanak sağlarken, sağladığı olanağa aynı anda engel oluşturmaya anlamına gelir. Jankélévitch’in bağışlamanın olanağını ele alırken bir yandan bağışlanamaz ifadesini kullanıp, bir yandan da bağışlanamaz hiçbir şey yoktur demesinin nedeni budur.⁴⁰ Bağışlamada, kötülüğün bağışlamanın olanağı olduğu kadar onun önünde duran bir engel olması, kötülüğün bağışlamanın araç-engeli olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, bağışlayanın faili bağışlayabilmesi için, aynı zamanda acı çekmesine neden olan kötülüğün varolması gerekir. Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer nokta da, suçlunun bağışlanmasını olanaklı kılan sevginin kötülüğün kendisine değil, kötülüğü işleyen insana, sevilmesi en zor insana yöneldiğidir.⁴¹

Jankélévitch’e göre bağışlama, *causa sui*’dir.⁴² Sevgiden başka hiçbir gerekçesi olmayan bu saf ve mucizevi olay, daha önce de dile getirildiği üzere, tamamen yeni bir başlangıç oluşturabilme özelliğine sahiptir. Anlamaya bağlı olmadığı için yavaş yavaş oluşması olanaklı olmadığı gibi, bağışlamanın derecesinden söz etmek de olanaksızdır. Dolayısıyla bağışlama ya vardır ya da yoktur. Tıpkı kötülük gibi bağışlama da kişinin kendi inisiyatifine bağlı, bütünüyle faile ait bir karardır. İncinen, acı çeken, hatta zaman zaman vahşete maruz kalan mağdur, bağışlamayı hiçbir mecburiyeti olmadığı halde lütfeder. Jankélévitch’in belki de nesiller boyunca gerçekleştirilemeyecek bir yeniden doğuşu “tek bir sözcükle, bir bakışla, bir göz kırpmayla, bir gülüş, bir öpücük”⁴³ sağlayabileceğini belirttiği bağışlama, her şeyi tamamen silebilme gücüne sahiptir. Bir yanıyla çok zor bir yanıyla da bu kadar kolay olan bağışlamada mağdur, bahsettiği lütufla büyük bir riske de girmiş olur. Bağışlama faile ve suça ait özelliklerden bağımsız olduğu ve mağdur tarafından sebepsizce verildiği için, failin suçu tekrar işlemesi, göze alınan bir risktir. Failin kim olduğu önemli olmasa da, bağışlama söz konusu olduğunda mağdur faille doğrudan bir ilişki kurar. Çalışmada, sözde bağışlamalara yer vermeden önce dile getirilen ve bağışlamanın temel ölçütlerinden olan bire bir ilişki, faili bir “Başkası” ile öngörülemez ve karşılıklılığın ötesine geçen

³⁹ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 130.

⁴⁰ Aaron T. Looney, *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015, s. 164.

⁴¹ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 143.

⁴² Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 147.

⁴³ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 155.

bir düzleme taşır. Bağışlamanın en temel karakteristiklerinden biri olan asimetri de bu çerçevede anlaşılabilir. Bağışlamada mağdur faille karşılıklılık ilişkisini rafa kaldırarak adaletten feragat eder. Jankélévitch'in, "Günahın akla aykırı bağışlanması, cezalandırma mantığına bir meydan okumadır"⁴⁴ sözleriyle dile getirdiği üzere bağışlama, aklın ve adaletin gösterdiği yoldan gönüllü olarak ayrılmaktır. Mağdur faili ve failin kötücül eylemini anlamamasına, hatta bağışlamadan ancak bu şekilde söz edilebilmesine rağmen, bağışlama ediminde kötücül eylemin var olduğunu anlar. Çalışmanın başlangıcında belirtilen "nelik" ile "bu oluş" farkının açığa çıktığı ve kavrayışın olduğu kadar dile getirmenin de ötesine geçen bağışlama, an içinde gerçekleşen ve "ne" olduğunu anlamayan bir anlamadır.⁴⁵ Mağdur bu sıçrayışıyla her şeyi göze alarak kötülüğü alt eder ve "sanki" tüm olanları yaşanmamış kılar.

Jankélévitch *Forgiveness*'ta bağışlamanın ne olmadığını açıklarken, neredeyse kitabın sonuna dek bağışlamayı üç temel özellik çerçevesinde ele almıştır. Hatırlanacağı üzere bunlar; bağışlamanın anda meydana gelen bir olay oluşu, ancak bir başkasıyla kişisel ilişkide olanaklı olması ve mağdurdan faille bahsedilen bir lütuf olduğudur. Sözde bağışlamaların eleştirisinde de saf bağışlama mucizesinin açıklanışında da dile getirilmemesine rağmen Jankélévitch'in bağışlamaya anlamını verdiğini ileri sürdüğü temel özellik ise, kitabın sonuç bölümünde açığa çıkar. *Should We Pardon Them?*'e asıl rengini veren ve Derrida'nın değerlendirmelerine kaynak teşkil eden bu düşüncüyü Jankélévitch şu sözlerle ifade eder: "Bağışlama için olanaksız diye bir şey yoktur; fakat hâlâ, onsuz bağışlamanın anlamdan yoksun olacağı en önemli koşuldan söz etmedik. Bu temel koşul, failin üzüntüsü, gözüne uyku girmemesi ve terk edilmişliğidir. Bu koşulun sağlanması her ne kadar bağışlayana bağlı olmasa da, yine de söz konusu koşul olmaksızın tüm bağışlama sorunu basit bir soytarılığa dönüşür. Herkese bir görev düşer: suçluya korkunç bir vicdan azabı, kurbana da bağışlama."⁴⁶

Jankélévitch, bağışlama sorununu ele aldığı iki metinde de, yaptığı kötülükten pişman olmayan ve mağdurdan bağışlanmayı dilemeyen faili neden bağışlayalım sorusunu sorar ve açık bir biçimde, bağışlama lütfunun ancak hiçbir mazeretin ardına sığınmadan vicdan azabı duyan kişiye bahsedilebileceğini ileri sürer. Fakat failin pişmanlığı olmadan bağışlamanın anlamı olmayacağı düşüncesi, *Forgiveness* boyunca koşulsuz bağışlamanın olanağından söz eden Jankélévitch'in kitabın sonunda –ve *Should We Pardon*

⁴⁴ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005, s. 127.

⁴⁵ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, ss. 159-160.

⁴⁶ Vladimir Jankélévitch, *Forgiveness*, s. 157.

Them?'in tamamında– birdenbire bir koşul öne sürmesi nedeniyle bir çelişki gibi görünür; özellikle de Derrida'ya. Derrida, “sempatik bir hayranlık” duyduğunu belirttiği Jankélévitch'in başlangıçta her ne kadar koşulsuz bir bağışlamaya yaklaşmış olsa da daha sonra koşullu bağışlama anlayışından kurtulamadığını öne sürerek Jankélévitch'in bağışlama düşüncesinde gözlemlediği çelişkiden söz eder.⁴⁷ Derrida'nın Jankélévitch'e yönelttiği eleştirilerin ilki, kaynağını İbrahimi gelenekten alan pişmanlık ve vicdan azabına bağlanmış bağışlama düşüncesinin, gerçek bağışlama olan bağışlanamazın bağışlanması olamayacağına ilişkindir. Diğer eleştiri ise, Jankélévitch'in Nazilerin bağışlanmaması gerektiğini ileri sürmesinden hareketle Derrida'nın –haklılığı tartışmaya oldukça açık biçimde– Jankélévitch'te radikal kötülüğün bağışlanamaz olduğunu iddia etmesi ile ilgilidir. Aşağıda tartışılacak olan bu eleştirinin yanı sıra Derrida'nın bir diğer eleştirisi de, çözümü olanaksız bir *aporia* olan bağışlamanın, Jankélévitch tarafından insanın olanaklılık sınırlarında görülmesine ilişkindir.⁴⁸

Jankélévitch, *Forgiveness*'in sonunda dile getirdiği ve *Should We Pardon Them?*'in tamamına hâkim olan, bağışlamanın doğrudan failin tutumu açısından ele alınması gerektiği iddiasını “Nazileri bağışlamalı mıyız?” sorusu çerçevesinde tartışır. Pek çok açıdan, özellikle de üslup açısından *Forgiveness*'tan tamamen farklı olan *Should We Pardon Them?*, hiçbir pişmanlık belirtisi göstermediği gibi bağışlanmayı da talep etmeyen “Almanlar'ın”^{*} bağışlanmasının mümkün olmadığını, “bağışlamanın ölüm kamplarında öldüğünü”⁴⁹ ilan eder. *Forgiveness*'in felsefi havasından oldukça uzaklaşan bu yazı, özellikle de bu çarpıcı ifade nedeniyle, başta Derrida tarafından, Jankélévitch'in “Almanlarla” “Yahudiler” arasındaki uçurumun kapanmaması gerektiğini ileri sürdüğü, bağışlamanın olanaksızlığının altını çizdiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu tür değerlendirmelerin olabileceğini öngören Jankélévitch, metnin hemen başında, söz konusu soruya bu yazıda verdiği yanıtın daha önceki çalışmasında verilen yanıtın tersi gibi görünebileceğini belirtmiştir.⁵⁰ Evet, bu öfke dolu yazı açıkça Nazilerin

⁴⁷ Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (çev. Mark Dooley ve Michael Hughes), Routledge, London, 2005, ss. 35-36.

⁴⁸ Jacques Derrida, *Bağışlamak* (çev. Murat Erşen), MonoKL, İstanbul, 2015, s. 27.

^{*} Jankélévitch bu metinde sıklıkla “Almanlar”, “onlar”, “biz” gibi ifadeler kullanır. Derrida'nın eleştirdiği ve belirlenip meşrulaştırılması gereken problemleri ifadeler olarak gördüğü bu genellemeler oldukça dikkat çekicidir. Jankélévitch ise Almanların suçlu olduğunu söylemenin onları Alman oldukları için suçlamak anlamına gelmediğini, fakat herkesin az ya da çok, bir biçimde suçlu olduğunu belirtir.

⁴⁹ Vladimir Jankélévitch, “Should We Pardon Them?” (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, s. 567.

⁵⁰ Vladimir Jankélévitch, “Should We Pardon Them?”, s. 553.

bağışlanmaması gerektiğini, hatta yapılanların unutulmasının ahlaka karşı bir suç olacağını haykırır. Luka'da yer alan ve İsa peygamberin "Baba, onları bağışla. Çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar" yakarışı burada tersine çevrilerek "Tanrım onları bağışlama, çünkü ne yaptıklarını çok iyi biliyorlar"⁵¹a dönüşür. Fakat yine de Jankélévitch'in bu yanıtının, bağışlamanın olanağı hakkında öne sürdüğü iddialarla çelişmediğini ileri sürmek olanaklıdır.

Daha önce de belirtildiği üzere Jankélévitch, mazur görülemez şeyler olmasına karşın bağışlanamaz hiçbir şey olmadığını; hatta bağışlamanın en umutsuz, en iyileşmez durumlar için söz konusu olduğunu düşünür. Bu düşüncesini bağışlama konusunu ele aldığı iki metinde de koruyan Jankélévitch, yine her iki metinde de kötülüğün bağışlamanın "araç-engeli" olduğunu ve bağışlamayı sağlayan sevgi kadar kötücül özgürlüğün de var olduğunu şu sözlerle belirtir: "Sevgi kötülükten güçlüdür, fakat kötülük de sevgiden güçlüdür; ikisi de birbirinden güçlüdür (...) Aynı şekilde, bağışlama da kötülük kadar güçlüdür, ama ondan daha güçlü değildir." (*Forgiveness*, 164-165) "Sevgi yasasının mutlaklığı ile kötücül özgürlüğün mutlaklığı arasında tamamen koparılması olanaklı olmayan bir yırtık vardır. Kötülüğün akıl dışılığı ile sevginin her şeye gücünün yetişini uzlaştırmaya çalışmadım. Bağışlama kötülük kadar güçlüdür, ama kötülük de bağışlama kadar güçlüdür." (*Should We Pardon Them?*, 553)

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere, Jankélévitch her şeyi silebilecek güçte olan sevginin karşısında eşit güçte bir kötülük bulunduğunu, bu nedenle bağışlama ile bağışlanamaz olan arasındaki gerilimin hiçbir zaman sona ermeyeceğini ileri sürmektedir. Son bir söz söylenmesi olanaksız olmasına karşın "Nazileri bağışlamalı mıyız?" sorusuna "Hayır!" yanıtını vermesi ise, temelde bağışlamanın yalnızca mağdur tarafından bahsedilebilen bir lütuf olması nedeniyle. Bağışlama bu yüzden ölüm kamplarında ölmüştür; çünkü bağışlamanın tek ve gerçek muhatapları artık hayatta değildir. Herkesin dilediğini bağışlamakta özgür olduğunu, fakat kimsenin kimse adına suçluyu bağışlayamayacağını⁵² vurgulayan Jankélévitch'in eleştirilere neden olan yanıtı bu noktada daha açık hale gelir. Özellikle konunun ele alınışına neden olan zamanaşımı tartışmaları da düşünüldüğünde, Jankélévitch'in sert tepkisinin, daha çok sistematik bir bağışlama anlayışına yöneldiği söylenebilir. Başka bir deyişle, sadece mağdurun faile verebileceği ve "an"da gerçekleştirebilecek olan bağışlamanın "neredeyse hiç" oluşu onu hukuki bir tartışmanın ötesine taşıırken,

⁵¹ Vladimir Jankélévitch, "Should We Pardon Them?", s. 564.

⁵² Vladimir Jankélévitch, "Should We Pardon Them?" (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, s. 569.

gerçekleştirilmesinin tamamen mağdurun özgürlüğüne bağlı olması da konu ile ilgili söylenebilecek her tür nokta koyuşu olanaksız kılar.

Sonuç

Jankélévitch bağışlamayı tamamen ahlaki bir sorun olarak ele almış ve gerçekleştirilmesi çok zor olan bağışlamanın, insanın en değerli eylemlerinden biri olduğunu ileri sürmüştür. Bağışlamanın zorluğu, rasyonel aklın mantığına meydan okuyarak kişinin kendisini Başkası karşısında ikinci plana atmasını gerektirmesinden, üstelik bunu radikal kötülüğe meydan okuyarak gerçekleştirmesinden gelir. Levinas'ın, "sorumluluğun bana, tüm hakların başkalarına ait olması"⁵³ şeklinde özetlediği Jankélévitch etiğinin neden ilk felsefe olduğunu da görme olanağı sağlayan bağışlama, eylemin ilkselliğine ve gücüne işaret eder.

Çalışmada söz edildiği üzere Jankélévitch, bir sınır deneyimi olarak gördüğü bağışlamanın yalnızca kötülüğe maruz kalan kişi tarafından ve kökensel bir koşulla gerçekleştirebileceğini ileri sürmüştür. Derrida'nın Jankélévitch'i gerçek bir bağışlamadan söz etmediği yönünde eleştirmesine neden olan bu koşul, yani failin yaptıklarından pişman olması ve bağışlanma dilemesi, iddia edildiği gibi, Jankélévitch'i İbrahimi geleneğe bağlar. Fakat söz konusu geleneğin bağışlamayı pişmanlık, vicdan azabı ya da tövbe gibi kavramlarla düşünmesi, Jankélévitch'in yalnızca geleneğe dayalı olmadığı apaçık olan bağışlama felsefesini ele alırken indirgemeci bir yaklaşıma düşme tehlikesini taşımaktadır. Derrida gerçek bağışlamanın ancak bağışlanamaz olana koşulsuzca verilebileceğini, bu nedenle de bağışlamanın olanaksız olduğunu ileri sürerken; Jankélévitch -bir koşulla da olsa- aklın kavrayamadığı radikal kötülüğün bağışlanabileceğini, insanın bu sıçramayı gerçekleştirebileceğini ileri sürer. Jankélévitch'in bağışlamayı sözde bağışlamalardan ayırma konusundaki hassasiyeti bu nedenle önemlidir. Bağışlama kötülüğü unutmak, gerekçelendirmek ya da ona gözlerini kapatmak olmadığı gibi, "küçük" kötülöklere bahşedilen bir lütuf da değildir. Tam tersine bağışlama; işkence, tecavüz, vahşet; kısacası "insandaki insanlığa" yapılan her tür kötülüğün karşısına sevgiyle çıkabilme cılgınlığıdır. Jankélévitch'in bağışlamanın her durumda olanaklı olduğunu açık bir biçimde ileri sürmesine karşın, "Bağışlamalı mıyız?" sorusuna "Hayır!" yanıtını vermesi de bu nedenledir; çünkü sevgi ve kötölük arasındaki her bir güç savaşı, tıpkı her mağdur gibi biriciktir.

⁵³ Emmanuel Lévinas, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987, s. 119.

KAYNAKÇA

- DERRIDA Jacques, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (çev. Mark Dooley ve Michael Hughes), Routledge, London, 2005.
- DERRIDA Jacques, *Bağışlamak* (çev. Murat Erşen), MonoKL, İstanbul, 2015.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Philosophie Première: Introduction à une philosophie du "presque"*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Paradoxe de la Morale*, Éditions du Seuil, Paris, 1981.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, "Do Not Listen To What They Say, Look What They Do" (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, ss. 549-551.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, "Should We Pardon Them?" (çev. Ann Hobart), *Critical Inquiry*, Vol.22, No.3, 1996, ss. 552-572.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Forgiveness* (çev. Andrew Kelley), The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- KELLEY Andrew, "Translator's Introduction", *Forgiveness*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, ss. vii-xxvii.
- LÉVINAS Emmanuel, *Hors Sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987.
- LOONEY Aaron T., *Vladimir Jankélévitch: The Time of Forgiveness*, Fordham University Press, New York, 2015.
- SCHRIFT Alan D., *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 2006.
- WAHL Jean, "La Philosophie Première de V. Jankélévitch", *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 1/2, 1955, ss. 161-217.